

「悟り」ということ

―凡夫から覚者への道すじ―

朝
倉
哲
夫

目 次

はじめに

I 「八識説」にみる私たち凡夫の心

II 「八識」と「煩惱」とのかかわりについて

III 「転識得智」と覚者の心

IV 「迷い」と「悟り」

V 「五位説」における「覚者」となるためのプログラム

VI 「悟り」ということ

おわりに

・夫れ菩提を得んと欲せば、須く自心を知るべし。(良遍)

・よもすがらほとけの道をたづぬれば

わが心にぞたづねいりける(二休)

はじめに

二十世紀末の現代に生きる私たち日本人は、聖徳太子の御言葉とは全く裏腹の「世間真実、唯物是真」という信条に生きているといえよう。「お金」や「モノ」などをより多く所有して、快適で快樂な天人のような生活をするのが、幸せを約束すると信じて、少しも疑わないからである。しかし、このような欲望まみれの生き方は、端的にいつて、凡夫としての「迷い」そのものの生き方であるといえるのではなからうか。しかも、こうした煩惱まみれの凡夫の生き方が、現代日本に空海のいう「異生羝羊心」の世界を招来しているということを、私たちは決して忘れてはならないのである。それが、最近におけるわが国の諸々の窮境や閉塞状況の原因でもあるということを考えると、二十一世紀は、こうした凡夫の「迷い」の生き方を克服して、「悟り」を得ようとする生き方、つまり凡夫から覺者になろうとする生き方へと大転換することが極めて大事なのではないか、と考えるのである。というのも、現代日本における「異生羝羊的世界」⁽¹⁾は、私たちのひとりひとりが覺者となろうとする生き方することなしには、根本的には解決しない問題であろうと考えるからである。とするなら、現代日本におけるウルトラ世俗化、俗悪化の時代を克服するためには、私たちは再び聖徳太子のいわれる「世間虚仮 唯仏是真」の精神に徹して「世間外的存在者」として超世間的、超世俗的な生き方を心掛けることにおいて、世間を浄化することが極めて重要であろうと考えるのである。

凡夫として、一生を煩惱の中に悩みの多い生き方をするのか、それとも菩提(「悟り」)を得て心安らかに慈愛に満ち

た生き方をするのかは、まさに雲泥の差のある生き方といえよう。凡夫としての「迷い」の生き方から、覚者としての「悟り」の生き方への大転換。こうした生き方の大転換こそが、現代の私たちに要請されている大きな課題なのではないか、と思われる。

良遍(一九四―一二五二)は冒頭にも少しく掲げておいたように、「夫れ菩提を得んと欲せば、自心を知るべし。之を知るは寔に唯識の教門に在り。求法の人、誰か学ばざらんや。」と述べている。⁽²⁾ また一休も、仏の道をたづねようと思ふならば、自らの心を知れという。それでは、自心を知ることが菩提(「悟り」)を得ることに通じるとは、一体どういうことなのであろうか。こうした問題を、次節以下において順次に考えていきたいと思う。先ず、次節においては、唯識仏教の説く「八識説」に基づいて、私たちの心がどのようなあり方をしているか、という問題を考えることから始めたい。

註

- (1) 「異生羝羊的世界」とは、異生羝羊心がつくり出すところの世界のことであり、雄の羊が、食と性とに^くく^くと生きるように、凡夫が欲望や煩惱にとらわれてあくせくと生きることにより招来されるところの悩みの多い世界のことをいう。
- (2) 大田久紀「観心覚夢鈔」 大蔵出版 昭和五十六年 五八頁

I 「八識説」にみる私たち凡夫の心

唯識仏教においては、私たち凡夫の心は八つの層から成るという。それを図式化して示すならば、次のようになる

であろう。

前五識					
①	眼識	〃	〃	〃	〃
②	耳識	〃	〃	〃	〃
③	鼻識	〃	〃	〃	〃
④	舌識	〃	〃	〃	〃
⑤	身識	〃	〃	〃	〃
⑥	意識	〃	〃	〃	〃

⑦	末那識	〃	〃	〃	〃
⑧	阿頼耶識	〃	〃	〃	〃

それでは、これらのことについて順次に考えていくとしよう。

① 前五識、これらは感覚のことであり、五官ともいわれるものである。つまり眼識は視覚と、耳識は聴覚と、鼻識は嗅覚と、舌識は味覚と、身識は触覚とかかわるものなのである。また前五識は、対象を直観的に把握するもの、つまり「現量」するものであるところから、そこには未だ一切の判断が加わっていない段階の認識として、認識の基礎をなすものであるといえるのである。認識の発展は、この前五識を始めとして、意識、末那識、阿頼耶識へと順次に深まっていくものなのである。

② 意識、これは「比量」するもの、つまり推理したり、思索したりすることによって、対象を認識するものである。「意識」という言葉は、現代の科学・技術文明の中に生きる私たちにとっても極めて馴染深いものなのであるが、それがもともと唯識仏教の用語であったということを知ること、また極めて意味深いものである。ともあれ意識とは、「比量」に重点をおく知・情・意の総合的働きをなすものなのである。

③ 末那識、末那 (manas) とは、^{マナス} 考えるという意味なのであるが、それは常に「自分」のことばかりを考えてい

て、自分に執着する心のことをいう。つまり、「自分中心」にものを見たり考えたりする、いわゆる「自己中心性」の心のことである。しかも、この未那識が深層意識の一つとされていたことは、私たちに改めて、私たちは知らず識らずのうちに、この未那識（『自己中心性の心』によって影響されているということを知らせるものである。私たちが、表層意識においては善いと考えていることがなかなか実行出来なかったり、逆に、悪いと思っていることをついっいしてしまふということも、つまり認識と実践とがずれてしまふという深刻な問題も、こうしたことの一端を知らせるものであらう。

ところで、この未那識は、大河の流れのように「暴流」して止まないという「阿頼耶識」を、自分の存在根拠として固定化しようとするところから、「無常・無我」という仏教の根本的教理を全く否定するという働きをするものなのでもある。というのも「自己中心性」ということは、自分と自分以外のものを分けて、自分の利害得失を計算するものであると同時に、自分の存在を固定化し永続化しようとするものだからである。とはいえ、自分という「我」のしつかりとした確立なくしては、アイデンティティの一貫性ということも、また円滑な社会生活も送りえないであらうということをお省するとき、私たちは次のようなことを考えざるをえないのである。それは「無我の我」として、一応は「我」の成立を必要悪として認めざるをえないとしても、しかし、人間性の完成ということからいえば、「無我の我」の確立を目差して、「我」の克服ということを究極の目標としなくてはなるまいと考えるのである。というのも「無我の我」に執着する生き方は、まさしく「迷いの生き方」であるのに対して、「無我の我」に生きる生き方こそ「悟りへの生き方」であるといえるからである。

② 阿頼耶識、阿頼耶識の阿頼耶 alaya とは、蔵するという意味であり、別名、「蔵識」ともいわれる。それでは「蔵識」としての阿頼耶識とは、一体何を蔵するものなのであらうか。端的にいつて、その一つは「いのちを生み出す種

子」を蔵しているということ、いま一つは、私たちが経験したり行ったりしたことを「業の種子^{カルマ}」として蓄えているということなのである。というのも古代インドにおいては、三世（過去世・現在世・未来世）にわたる「いのちの輪廻」ということが信じられていたので、そのことに対する端的な解答として、阿頼耶識の存在が主張されていたからである。つまり、阿頼耶識に蔵されている「いのちを生み出す種子」と「カルマの種子」が、私たちの未来世（『あの世』における六道輪廻（天人界・人間界・修羅界・畜生界・餓鬼界・地獄界）のあり方を決めるというのであった。

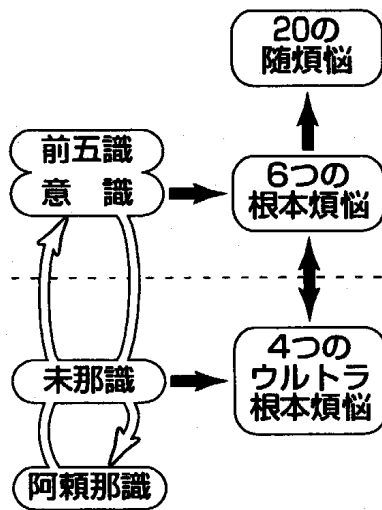
ところで、前者の「いのちを生み出す種子」というのは、現代風に表現するなら、「生体のホメオスタシス機能」とか「免疫機能」とか「遺伝子の働き」などという、いわゆる「生命情報」として考えられていたものであるといえよう。私たちがこの世の中に生を受けたとき、生まれたいと願ってこの世に生まれてきた者は誰もいない。反対に、私たちはいつまでも長生きしたいと熱望していても、死ぬ時が来るならば必ず死ななくてはならないのである。ということは、私たちの「生死」が「絶対の受動形」の中に置かれているということの意味していよう。とするなら、「いのちを生み出す種子」としての「生命情報」は、この私たちの「生死の受動形」という枠組みを演出しているものなのではないか、と思われる。

また後者の「カルマの種子」ということは、現代の私たちがすっかり忘却しているところの「三世」という思想の重要性を改めて教えるものであろう。というのも、それは、私たちに「前世」において行つた善きカルマの結果として、「この世」における人間としての生を受けたということ（「人身受け難し、今已^{すで}に受く」〔三帰依文〕）を知らせるものであると同時に、また「この世」における善行を通して、「あの世」における後生のよさを願うという生き方の重要性を教えるものでもあったからである。現代に生きる私たちは、このような「三世」の思想を少しも信じないところから、「この世」（『現世』）のみが唯一の人生であると盲信しているので、すでに指摘しておいたような「世間真実、唯物是真」

という「迷い」の生き方、煩惱まみれの生き方にのめり込まざるをえないのである。しかも、こうした生き方が、今日におけるわが国の諸々の窮境や閉塞状況の原因であったということを考えると、私たちは改めて「唯物・是真」という「迷い」の生き方から、「唯仏・是真」という「悟り」の生き方へと、生き方を大転換しなくてはなるまいと考えるのである。ところで、この「迷い」の生き方を誘発する元凶は煩惱なのであったが、唯識仏教はまた、この煩惱に関して、八識とのかかわりにおいて実に巧みな説明をしていたことなのである。そのことを、次節においてしっかりとみておきたいと思う。

II 「八識」と「煩惱」とのかかわりについて

仏教という煩惱とは、キリスト教でいう原罪と比適するものであろう。それらはいずれも自我の発生によって生じるものとされるからである。さて煩惱は、唯識仏教においては、随煩惱と六つの根本煩惱と四つのウルトラ根本煩惱とに大別される。いま、これらの諸煩惱と八識とのかかわりを図表化して示せば、次のようになるであろう。



それでは、先ず初めに、二十の随煩惱からみていくことにしよう。私たちは日常性において、諸々の悩みを抱えて生きている者なのであるが、そのような悩みの多くは、この随煩惱の中にみられるものであろう。ところで随煩惱とは次のようなものをいう。

忿（いかり）、恨（うらみ）、覆（ごまかし）、惱（なやみ・なやませること）、嫉（ねたみ）、慳（ものおしみ）、誑（だますこと）、諂（へつらい）、害（傷つけること）、僞（おごり）、無慚（内的無反省）、無愧（対他的無反省）、掉挙（のぼせ）、昏沈（おちこみ）、不信（まごころのなさ）、懈怠（おこたり）、放逸（いいかげんさ）、失念（ものわすれ）、散乱（気がちつていないこと）、不正知（正しいことを知らないこと）。以上のような二十のものをいうのである。

私たちが日常生活において、如何にこれらの随煩惱によつて悩まされているか、また現代のわが国が、如何にこれらの随煩惱に由来するところの諸々の事件や事象に満ち満ちているか、ということ省みると、私たちの心の中にひそんでいる煩惱全体の姿が解明されることが極めて重要なのではないか、と考えるのである。

ところで、これらの二十の随煩惱は、「意識」の中において醸成されるところの六つの根本煩惱と、また「末那識」において噴出されるところの四つのウルトラ根本煩惱という二重の根本煩惱によつて生み出されていたものなのである。それでは先ず初めに、①六つの根本煩惱とはどのようなものなのか、ということからみていこう。

それらは、貪（むさぼり）、瞋（いきどおり）、癡（おろかさ）、慢（たかぶり）、疑（うたがい）、悪見（あやまったものの見方のことであり身見、辺見、断見、邪見、見取見、戒禁取見などがある）の六つのものをいうのである。次にまた、②四つのウルトラ根本煩惱とは、我癡（自分という存在は、本当は無常・無我というあり方をしているものなのであるが、そのことに対する根本的無知をいう）、我見（我癡ということから、逆に自分という存在があるという見方をするをいう）、我慢（自分という存在を頼りにし、誇りにする心をいう）、我愛（自分に対する愛着・執着・こだわりのことをいう）という四つのものをいうのである。

このように、私たちの心の奥底、つまり「未那識」においては、このような四つのウルトラ根本煩惱が激しくうごめいていたことなのであり、それが「意識」における六つの根本煩惱を刺戟すると同時に、また「前五識」、「意識」における随煩惱を誘発していたことなのである。とするなら煩惱、つまり「迷い」の根本は何んといつても「我癡」に原因するといえるであろう。というのも「我癡」とは、「無常の常」、「無我の我」として仮に存在しているに過ぎない自我の存在を、あたかも実在するかのように、永続するかのように錯覚するところに生じるものであるからである。それは「諸行無常」、「諸法無我」という仏教の根本教理を全く誤認するところから生じる「迷い」そのものなのである、といえよう。というのも、すでに指摘しておいたように、「いのちを生み出す種子」や「カルマの種子」を蓄えている阿頼耶識は、滔々として流れる大河のように「暴流^{ばうりゅう}」して止まないものであるのにも拘らず、それを「未那識」が「我癡」に基づいて、自我の存在根拠として固定化し、永続化しようとするところに、「我癡」という根本的な無知があつたといえるからである。そこからまた、この「我癡」は「阿頼耶識」においては、「いのち」と「いのちではないもの」と區別して、「いのち」に執着し、「いのち」の永続化を希求するという煩惱を呼び起こすものであつたと同じ時に、更に「未那識」においては、「自分」と「自分でないもの」、つまり他者とを區別して、自分に固執するというエゴイズムの心を生み出すところの根源なのでもあつた。ともあれ、この「我癡」ということが根本の原因となつて、「無我の我」としての自我を固定化し永続化しようとするところに、「我癡」以外の諸々の煩惱も生じるということを、私たちは決して忘れてはならないのである。私たち凡夫の「迷い」の生き方が、そこに胚胎するということを、私たちは心の中にしっかりと銘記しておかなくてはならないであろう。それでは、この「迷い」の生き方を克服するためには、ということが大事なのであるか。そのためには、端的にいつて、「転識得智」ということ、つまり識を転じて智とするということが何よりも大切なことであつたのである。それでは「転識得智」とは、どのようなことをいう

のであろうか。

註

*ここでのいう悪見の中の身見、辺見、邪見、見取見、戒禁取見などについて、一言コメントしておきたい。

・身見 これは皮膚によつて外界と分かれているこの身体が自分であるとする考え方のことをいう。

・辺見 これは、極端なものの見方、考え方ということで、自分というものが常にあるとする「常見」と、死んだら自分というものが断えてなくなるとする「断見」とがある。

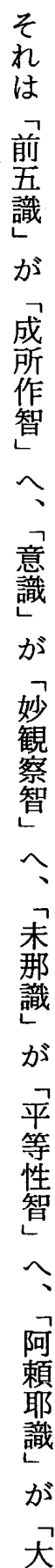
・邪見 これは、ものごとには必ず原因と結果があるということを無視する考え方のことをいう。

・見取見 これはある一定の見解や考え方などが、事実に基づいているか否かにかかわりなく、それを絶対視してそれにこだわることをいう。

・戒禁取見 これは人々にとつて、それが必要か否かにはかかわりがなく、戒律・禁止事項などを一定の決まりであるからとして絶対視し、それにこだわることをいう。

III 「転識得智」と覚者の心

「識を転じて智とする」とは、一体どうゆうことなのであろうか。それを図表化して示すならば次のようになるであらう。



11

「況んや自ら回向して 直に自性を證すれば

自性即ち無性にて 既に戲論を離れたり

因果一如の門ひらけ 無二無三の道直し」(傍点は筆者)と。

つまり坐禅において、「無我の我」が実は「無我の我」であるということを経験することが、「我癡」という戲論から離れて、因果一如の門が開かれる大道であると詠われていたのである。しかも、このことが証されるとき、そこに開示されてくるものが「主客一如」、「自他不二」という「平等性智」であったのである。

釈尊が、ヨーガを実践して深い禅定に入り、「平等性智」をえられたとき、その体験は次のようなものであつたらうと秋月龍珉老師は指摘されている。

「釈尊は、ヨーガを実践して深い禅定の中にいた。自我を空じて無我の境地にいた。無心の境地と言ってもよい。その時、ふと、暁の明星のヒラメキが眼に入った。その感覚の縁で、それまでの「空」が、「絶対無」の境地が破れた。そこに意識が働いて、一つの直覚に出た。その直覚を山田無文老師は、釈尊はその時、「あゝ、自己^{わたし}が光っている！」と叫ばれたに違いないと言われた。その時、明星と釈尊の自己と「物我一如」であつた。」⁽¹⁾と。

また、この文章の中に出てくる山田無文老師が「平等性智」をえられたとき、その体験は次のようなものであつたといわれる。

無文老師が未だ青年であられた頃、「ある時、神月老師の部屋に入って、またチリンと食って、老師の部屋から帰ってくる途中で、廊下の横の庭の銀杏の木を何気なしに見た。その銀杏の木の真つ黄色い葉を見たときに、無文青年は身心脱落の境地に入った。黄色い銀杏の葉と自分とがぴたりと一つになった、という経験をした。「物我一如」の境地に入つて、禅にいわゆる「無位の真人」を自覚した、見事に悟つたのである。これが無文老師の入禅の初めであつ

た。⁽²⁾」と。

以上においてみたように、「我癡」を克服するためには、「物我一如」の体験をすることがまことに大事なことであったのである。というのも、この「物我一如」の体験においてこそ自我に執着する「未耶識」の心が転じて、「平等性智」が得られるからに他ならない。ところで、この「平等性智」をうることは単に「物我一如」においてのみならず、また「自他不二」、「自他一如」の体験においても得られるものであろう。

「張公酒を喫して、李公酔う」という禅語があるが、張さんが酒を飲んだのに、李さんが酔っぱらってしまったところ、如何にも「自他不二」という「平等性智」の不可思議な人間関係がみてとれるのではなからうか。

また、次のような話も極めて興味深いものであろう。

「仰山慧寂老師は、臨済門下の禅將三聖慧然の訪問を受けてたずねた。以下、その問答である。

仰山、「君の名は何という」(汝名は何ぞ)

三聖、「慧寂と申します」(慧寂)

仰山、「慧寂は私の名だ」(慧寂は是れ我れ)

三聖、「私の名は慧念でございました」(我が名は慧然)

仰山老師はこれを聞いて呵々大笑されたという。⁽³⁾」

と同時に今後は、ユダヤ教の実存哲学者であつたマルチン・ブーバー(Martin Buber)が主張したように、「われ—なんじ」という人間関係における「自他不二」、「自他一如」の体験をすることが「未耶識」に巢食う「我癡」を克服して、「未耶識」を「平等性智」に転じる最もよいすがともなろうと期待するのである。

以上においてみたように、「未那識」を転じて「平等性智」を得るためには、「物我一如」、「自他不二」の体験をすることが何んとしても必須不可欠であるということを、私たちは心の中にしっかりと銘記しておかなくてはならないのである。と同時に、「未那識」が「平等性智」に転じるとき、「前五識」が「成所作智」に、「意識」が「妙觀察智」に、「阿頼耶識」が「大円鏡智」に変わるということを決して忘れてはならないのである。（四智円明）。というのも「我癡」の迷蒙から脱して、「自我」という存在が「無我の我」であるということが自覚されるとき、人格のあり方が根本的に変わるからなのである。そのところを白隠禪師は、坐禅和讃の中において次のように詠われていた。

「無相の想を想として 行も帰るも餘所ならず

無念の念を念として 謠うも舞うも法の声

三昧無碍の空ひろく 四智・圓明の月さえん

此時何をか求むべき 寂滅現前するゆえに

当所即ち蓮華国 此の身即ち仏なり」（傍点は筆者）

こうしたことは、また、至道無難禪師の次のような二つの歌の中にも端的に表明されていたであろう。

われありて見聞覚知する人を

生・畜・生とこれをいうなり（傍点は筆者）

われなくて見聞覚知する人を

生・仏とはこれをいうなり（傍点は筆者）

「われありて」から「われなくて」への人格の転換、そこにこそ「我癡」の克服による「未那識」から「平等性智」への転換得智の本質があらうと考えるのである。凡夫から覚者への変身は、まさにこの一点にかかっていたといえる

であろう。

註

- (1) 秋月龍珉「新大乘」　すずき出版　昭和六十三年　一三三頁
- (2) 同掲書　一九七頁
- (3) 秋月龍珉「禅の探究」、秋月龍珉著作集9　三一書房　一九七九年　一三一頁

IV 「迷い」と「悟り」

すでに前節においてもみておいたように、「迷い」の本質は「我癡」にあつたといえよう。というのも「我癡」の本質は、「自我」という存在が本来は「無常の常」、「無我の我」として仮に存在しているものであるにも拘らず、そうしたことに根本的に「無知」であるところから、「自分（『自我』）」という存在を固定化すると同時に、この個的自分を一切とのつながりから切り離して孤立化させるという働きをするものであつたからである。唯識仏教においては、こうした個々バラバラの自分（『自我』）が、「われありて」という立場から行為、行動するところに、つまり「見聞覚知」するところに、「遍計所執性」（遍く計り執着された性質ということ）から、「依他起性」（他によって起こる性質ということ）をみるという大いなる「迷い」が生じるというのである。というのも、万象はもともと縁起的・一体的なあり方、つまり「円成実性」というあり方をしているものなのであるが、それを、「我癡」を中核とする四つのウルトラ根本煩惱（我癡・我見・我慢・我愛）は個々バラバラにした上で、改めて、それらのかかわりを考えるという働きをするものであつた

からである。それが「迷い」の根源なのであり、そこから六つの根本煩惱（貪・瞋・癡・慢・疑・惡見）が湧出されると同時に、更にその上に二十の随煩惱が跳梁することになるのであった。このように、「迷い」の根本はまさしく「我癡」に由来するものであった。

これに対して、「悟り」とは、「円成実性」（円かに完成した真実の性質ということ）から「依他起性」をみるところに生じるものとされるのである。それを、至道無難禪師流に表現するなら、「われなくて見聞覚知をする」ということになるのである。というのも、「われなくて」という立場に立ちうるとき、「すべては自己」であるという真のかかわり（『縁起』がみえてくるからであり、それが「悟り」ということに他ならないからである。釈尊が成道されたとき、「三界はわが有なり、その中の生けるすべての者はわが子なり。」⁽¹⁾）といわれたといわれる。それが、「円成実性」から「依他起性」をみるということなのである。そのところを、宮澤賢治はまた、「雨ニモマケズ」という詩の中で、「アラユルコトヲ ジブ・ンヲ・カン・ジ・ユ・ニ・入・レ・ズ・ニ ヨク・ミ・キ・キ・シ・ワ・カリ ソシテワスレズ」（傍点は筆者）と表現していた。

ところで私たちは、「自性」は本来「無性」であるということが分かったとしても、しかし反面においては、私たちの人生において、もし「自我」の確立がないとしたならば、自分のアイデンティティということも、また社会生活も円滑に送りえないであろうということを反省するとき、自我の確立は「必要悪」として認めないわけにはいかないということをも十分に認識した上で、しかもそれ以上に大事なことは「無我」の確立ということであると考えるのである。換言するなら、私たちの人生は「無我の我」の確立期（幼・少・青年期）から、「無我の我」の確立期（壮・老年期）へと移行しなくてはならないのであり、それが生涯学習の大きなねらいであるといえるであろう。その場合、「無我の我」の確立期においては、凡夫として「遍計所執性」から「依他起性」をみるということ、つまり個々バラバラの立場から、つながらをみるというものの見方・考え方・考え方をすることも止むをえないことだとしても、そのことに終始していた

のでは、人間の成長、つまり人間が人間となるということにとつてはいまだ極めて未熟な存在であるといわざるをえないのである。やはり私たちは、「無我の我」の確立をめざして、すなわち覚者たらしとする自覚において、「円成実性」から「依他起性」をみるということ、つまり全体性においてつながりをみるということ、すでに指摘しておいたように、「三界はわが有なり。その中の生けるすべての者はわが子なり」というようなものの見方・考え方をすることが極めて大事なのではないか、と考えるのである。というのも、その時には、凡夫の八識が仏の四智にと変わり、そこに蓮華国としての「仏の世界」が出現すると同時に、自身もまた「仏」であるとの覚証がえられるからなのである。つまり、自隠禅師の詠われるように、

「三昧無碍の空ひろく 四智圓明の月さえん

此時何をか求むべき 寂滅現前するゆえに

当所即ち蓮華国 此の身即ち仏なり」(傍点は筆者)

ということになるのである。

それでは、この凡夫の八識が覚者、つまり仏の四智にと変わるためには、そこにはどのような人間成長のプロセスが考えられることなのであろうか。唯識仏教においては、それを「五位の修行」としてとらえていたことなのである。そのことを、次節において考えてみることにしよう。

註

(1) 秋月龍珉「新大乘」 すすき出版 昭和六十三年 一三四頁

V 「五位説」における「覚者」となるためのプログラム

唯識仏教においては、覚者となるための修行には、次のような五つの段階があるという。

- ① 資料位（覚者になるための旅立ちの準備の段階）
- ② 加行位（覚者になるための旅立ちの段階）
- ③ 通達位（覚者になるための目的地の入口に到達した段階、小さな悟りを得た段階）
- ④ 修習位（覚者になるための目的地に慣れる段階、大きな悟りを得た段階）
- ⑤ 究竟位（覚者になるための究極の目的地に到達した段階、究極の悟りを得た段階）

古来、「悟り」を得るには長い時間がかかるという「漸悟説」と、瞬時にして悟れるという「頓悟説」とがあるが、この五位説においては「漸悟説」が採られているといえるであろう。事実、悟りを得るには三カルマ（劫）もかかるといわれている位であるから、生れ代り、死に代り修行して、やっと悟れるというわけなのである。古代インドにおいては、三世（過去世・現在世・未来世）にわたる輪廻とか、死後の世界における六道（天人界、人間界、修羅界、畜生界、餓鬼界、地獄界）の輪廻という、輪廻の思想が信じられていたので、長い時間をかければたとえ素凡夫でも何んとか仏の境地に至ることが出来るであろうと信じられたのであろう。しかし、このようなインド仏教における「漸悟説」も、やがて中国に渡って禅宗として発展するにつれて、「頓悟説」が有力視されるようになったのである。「一超直入如来地」（ひととびに如来地に直入すること）というような考え方がである。

臨済録の中には、次のような極めて有名な言葉がある。

「赤肉団上に一無位の真人有つて、常に汝等諸人の面門より出入す。未だ証拠せざる者は看よ看よ。」と。⁽¹⁾

臨済のいう一無位の真人は、私たちの「眼耳鼻舌身意」を通して、常に活き活きとして働いているというのである。そして、その働きを看るのが「悟り」に他ならないというのである。それかあらぬか、靈雲禪師は咲いている桃の花を見て道を悟ったといわれるし、香巖禪師は瓦のかけらか小石が、竹に当たって発した音を聞いて開悟したといわれるし、また山谷居士黄庭堅は、木犀の香りを嗅いて悟入したといわれるし、更に、あの慧忠国師が侍者を三度つづけて喚ばれたという国師三喚は、喚ぶ(言う)ということを通して侍者を悟りに到らせようとしたものであるといえるし、その昔、十六人の求道者が入浴の時に、その皮膚にふれた快い水の感覚に成仏したという十六開士の水因の話もそれであるといえるし、ある日のこと、雲巖禪師がひとりでお茶をたてているところへ、兄弟弟子の道吾がやってきて、「茶をたてて誰に飲ませようというのだ」、「一人ほしいというものがあるのだな」(有一人要)、「どうして、そのお方に自分で茶をたてさせぬのだ」、「幸い私がここにいますのでな」(幸有某甲在)というやりとりは、「一人」と「某甲」とが両々相對していて、しかも回互性、自己同一性を失わぬという意識を呼び醒ますものであったといえるであろう。⁽²⁾

このように、禅においては、私たちの「眼耳鼻舌身意」という「前五識」と「意識」を通して働く「無位の真人」の働きを看るところに「悟り」があるとする「頓悟説」が支配的となったのである。この「頓悟説」については、それはそれとして、まことにすばらしいことではあると考えるのであるが、しかし唯識仏教においてみるような「転識得智」の考え方や、「五位説」における「覺者」となるためのプログラムも、まことに捨てがたい貴重な考えを伝えているであろうと考えるのである。というのも私たち凡夫の八識は、「末那識」における「四つのウルトラ煩惱」や、「意識」や「前五識」における「六つの根本煩惱」、「二十の随煩惱」などを克服しえない限りにおいては、「前五識」が「成

所作智」へ、「意識」が「妙觀察智」に、「末那識」が「平等性智」へ、「阿頼耶識」が「大円鏡智」にと転職得智しえないであろうということを考えるとき、それこそ覺者への道行きは並大抵のことではあるまいと考えるからである。とするなら、五位説における「漸悟説」の意義も改めて見直される必要があるだろう、と考えるのである。というのも現代は、生涯学習社会の時代として、幼・少・青年期にかけては、すでに指摘しておいたように、「無我の我」の確立が必要・悪としても大事なことであったし、壮・老年期にかけては「無我の我」の確立が必要・不可欠であろうと考えるからである。そうでなくては、本当の意味における「人間となる」ことの意義も全く失われてしまうからである。とすると私たちは、改めて、五位説の中における「資料位」、「加行位」、「通達位」ぐらゐまでの「悟り」への段階が、私たちの人生に当てはめられて考えられることが大事なのではないか、と考えるのである。その場合、この両者のかわりは次のようになるのではないか、と思われる。

① 資料位Ⅱ青年後期から壮年期

「無我の我」への人間発達の旅において、「資料位」とはどのような役割りを荷う時期なのであるか。「資料」とは、文字通りに、旅立ちのための資金や食糧を集めるということなのであり、それはいわば旅立ちへの準備ということの意味していたであろう。

とするとき、私は昔の旧制高校の頃を極めてなつかしく思い出す。「疾風怒涛」の時期といわれたあの三年間は、今になってふり返ってみると、「人生いかに生きるか」という「無我の我」への旅立ちの身もだえの時期であったように思われる。

嗚呼玉杯に花うけて
緑酒に月の影やどし

治・安・の・夢・に・耽・り・た・る・
榮・華・の・巷・低・く・見・て・

向ヶ丘にそそり立つ

五寮の健児意気高し（傍点は筆者）

これは第一高等学校の寮歌の一節である。

また六高の寮歌にも、こんな一節がある。

「混濁」よそれ人の世か

「紛乱」よそれ世の様か

されど悲歌せじ徒らに

吾等の使命重ければ

街の叫を他所にして

永遠の理想に進まなむ（傍点は筆者）

更にまた、わが母校浦高の寮歌にも、こんな一節があつた。

燃ゆる思いに 胸溢れ

榛林の 奥に湧く

泉掬まんと 分け入れど

迷羊遂に 術もなく

丘辺に立ちて 嘯けば

頬紅に 染まるかな（傍点は筆者）

これらの寮歌には、人生の意味ある生き方を求めてさまよう若人たちの生き方が、端的に示唆されていたであろう。そこには、私たちの日常性の生き方が、「お金」や「モノ」が人生の目的であるとされる煩惱まみれの「唯物・是真」と

いう生き方であるのに対して、それを乗り越えようとする高い理想への憧れが示されていたであろう。このように、旧制高校の時期はいわば「資料位」のそれとして、「無我の我」という理想を求めての彷徨の時期であったであろうと思われる。それにつけても、「資料位」という時期にまことにふさわしい惜しい学制を失ったものである。痛恨の極みという他はない。

② 加行位Ⅱ壮年期

「加行位」とは、文字通りに、修行を加えるということであり、ヨーガとか坐禅とか瞑想などの行を実践し続けるということである。私も五十代の前後に「坐禅」の手ほどきを受けてから、それ以来、途切れ途切れながらも何んとか実践し続けているが、坐禅の心髄は何んといっても、「無我の我」(『有相の自分』)が「無我の我」(『無相の自己』)と向き合うというところにある。坐」という文字は、まさしくそのことを現しているように思われる。

「無我の我」(有相の自分) ↓

「無我の我」(無相の自己) ↓



換言するなら、「無位の真人」としての「無相の自己」との出会いを求めて、坐禅の修行を加えていくというところに、それが機縁となつて、私たちの「面門」(『眼耳鼻舌身意』)に働くところの「真人」の働きがはからずも感得されるということなのである。その芳躅については、すでに指摘しておいた通りである。

このような坐禅という肉体的な修行と同時に、更にまた精神的な面における修行ということも極めて大事なことなのである。それが、他者に対する「施し」という愛行の実践に他ならない。というのも「施し」は、我欲に執着する我執心を抑制して、「無我の我」を実現するための不可欠な必要事であるからである。

「雑宝蔵経」というお経の中には、「無財の七施」ということが説かれているが、この七施を日常性において実践す

ることは極めて有意義なことであろう。「無財の七施」とは、財産を何も持っていない、どんなスツカラカンの人でも次のような七つの施しはできるといふものである。

① 眼施（これは眼の施しということであり、やさしい眼差しをもって周囲の人々の心を明るくすることをいう。）

② 和顔悦色施（これは笑顔をもつて周囲の人々の心を明るくすることをいう。オンニコニコ薩婆訶ということである。）

③ 言辞施（これは、他者に対して暖かい思いやりの言葉をかけることによって、周囲の人々の心を明るくすることをいう。）

④ 身施（これは身体を使って、他者のため、世の中のために役立つことをすることをいう。ボランティア活動はその最たるものといえるであろう。）

⑤ 心施（これは、他者に対して感謝の言葉を述べることによって、周囲の人々の心を明るくすることをいう。アリガトウの一言が、どんなにか人々の心を明るくすることであろうか。）

⑥ 牀座施（これは他者に対して席や場所などをゆずることによって、周囲の人々の心を明るくすることをいう。互譲の心ということである。）

⑦ 房舎施（これは乞うもの、尋ねる者があれば、一宿一飯の施しをすることによって、人々の心を明るくすることをいう。）

このような「施し」を、日常性の生活の中において「加行」とすることは、「自他不二」、「自他一如」の体験を加速するということにとつてもまた極めて重要なことであつたのである。

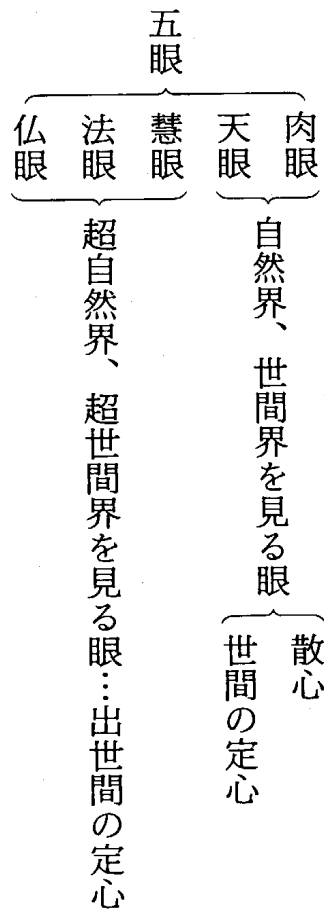
以上においてみたように、「加行位」の壮年期においては、ヨーガや坐禅などの加行において「無我の我」になり切ろうと努めることと同時に、また日常性において「施し」をするというような他者に対する愛行の加行が、煩惱の根源である「我癡」を根本的に断ち切るために必要不可欠なことであり、「加行位」の時期はそうした大事な季節であるということ、私たちは心の中にしっかりと銘記しておかなくてはならないのである。

③ 通達位Ⅱ老年期

「通達位」とは、私たちの人生に当てはめてみると、その老年期に当たるのではないか、と思われる。というのも老年期とは、熟・年・期とも円・熟・期ともいわれるように、人間発達のプロセスにおいて、「無・我・の・我」になるための入口に到達した段階として、「無・我」に対する自覚が少しは得られた境位をいうものなのではないか、と考えるからである。すでに考察しておいたように、私たちは「無・我・の・我」というあり方から「無・我・の・我」への旅立ちにおいて、「資料位」という青年後期の準備段階から、「加行位」という壮年期における坐禅や「無・財・の・七・施」などの加行段階を経て、「通達位」という老年期における「無・我・の・我」に対する「覚」の入口にやつとこき到達したということなのである。それでは、「覚」、つまり「悟り」への入口に到達したということは、どのようなことをいうのであろうか。

翻つて考えてみると、私たちがこの世の中に「オ・ギ・ア・ノ」と誕生した時、私たちはま・つ・さ・ら・な「無・我・の・我」を生きている者として、「主・客・い・ま・だ・未・分」、「自・他・い・ま・だ・未・分」の状態をそのままに生きていたといえるであろう。そこでは「無・我」と「我」との分裂や対立などは、いまだなかったということなのである。しかしやがて、「自我」の芽生えと、その発達のために次第に「無・我・の・我」を生きようになるのである。そこから「主・客・対・立」、「自・他・対・立」という二元分離、二元対立のものの見方・考え方が一般化することにもなるのである。と同時にまた、私たち凡夫の八識の心はこの「我・痴」によって、四つのウルトラ根本煩惱、六つの根本煩惱、二十の随煩惱などを醸成させることにもなるのであった。しかも、このような諸煩惱は私たちの生き方をして、「世・間・真・実」、「唯・物・是・真」の生き方を助成させていたのでもある。それ故に、もし私たちがこのような諸煩惱にとらわれた生き方に終始するとするなら、たとえ世間的に成功したとしても、人間としては極めて未熟な生き方であるといわざるをえないのであろう。とするなら、人間として成熟し完成するためには、「無・我・の・我」という「自我」を超えるところの生き方をすることが大事であったのであ

り、そのためには「無我の我」の「覚」を得るということが先決なことであつたのである。それでは、「無我の我」の「覚」とはどのようなことをいうのであろうか。そのことの結論を予め提示しておくならば、「主客対立」、「自他对立」というような二元論的ものの見方・考え方が克服されて、「主客すでに未分」、「自他すでに未分」という「主客不二」、「自他不二」、「主客一如」、「自他一如」というような体験を如実に覚知することであらうと思われる。仏教においては、次にみるような「五眼」ということがいわれる。



このような「五眼」という考え方を援用するなら、自然界や世間界を認識するところの肉眼や天眼は、二元対立のものの見方・考え方をする張本人であるといえるであらうが、（もっとも世間の定心である天眼は、世間の散心である肉眼よりは、より慧眼に近いものといえようか）それが慧眼を獲得するとき、「主客不二」、「自他不二」、「主客一如」、「自他一如」という「主客すでに未分」、「自他すでに未分」というものの見方・考え方ができるようになるのである。換言するなら、「我癡」から解放されて、「未那識」が「平等性智」にと転識得智するのである、といえよう。とするなら、「通達位」という境地は、この慧眼を得た段階であるといえることではなからうか。それは、まさしく「悟り」への入口に達した境地であらうと思われる。それでは、「悟り」とはどのようなことなのであろうか。そのことを次節において考えてみるでしょう。

VI 「悟り」ということ

「悟り」とは、すでに指摘しておいたように、「未那識」が抱く「我癡」が克服されて、「平等性智」が得られるということにあつたであらう。というのも、そのとき、二元対立のものの見方・考え方が破られて、一元的なものの見方・考え方が体験されると同時に、そこに「真如」の世界が出現するからである。

旧約聖書が語るところによれば、原人アダムとイブはエデンの園において、神と共にまつさるな真如の世界を平和で心安らかに生きていたといわれる。その世界は、一様で一体化された未分化の世界であり、そこにおける万象にはいまだ名前すらもつけられていないという、そんな世界なのである。とするなら、そんな世界を神と共に（インマヌエル）平穩に生きていた原人アダムとイブは、即自的には、四智・円明の世界を生きていたといえるのであり、いわば臨済のいう「無位の真人」として生きていたといえるであらう。しかし、こうしたアダムとイブも蛇の誘惑に敗れて「智恵の木」の実を食べた結果、自我の芽生えと、その発達により、万象に名前をつけて分別すると同時に、二元的なものの方・考え方を推進するようになったのである。それが失樂園というエデンの園からの追放ということに他ならない。そこには唯識仏教でいう「円成実性」から「依他起性」へという真実（『真如』の世界から、「遍計所執性」から「依他起性」へという虚仮の世界（それは必要悪なことなのではあるが）への転落があつたのではないか、と思われる。とすると、私たちはこうした虚仮の世界、迷いの世界から脱却して、再び真実の世界、真如の世界へと復帰するためには、何んとしても「遍計所執性」から「依他起性」へという分別知の立場を破ることが、必要不可欠な重要事となるのである。

昔から、「悟り」に関して、こんなことがいわれる。

「悟り」を開く前は、「木は木であった。」

しかし、「悟り」を開いてみると、「木は木でなくなった。」

そして「悟り」が一段と深まると、再び「木は木なのである。」と。

ここには、どんなことが意味されているのであろうか。

さて、「木は木である」という場合、たとえば、ここに梅の木があるとして、「梅の木は梅の木である」といわれる場合、主語の梅の木はまっさらな現実の梅の木であるのに対して、述語の「梅の木」は私たちの社会通念としての梅の木ということなのであり、現実の梅の木が社会通念としての梅の木の中に包摂されて理解されるということの意味していよう。換言するなら、このことは、「円成実性」としての未分化なエトバスなものが、「遍計所執性」を媒介とする「依他起性」としての、二元対立の思考枠の中に閉じ込められて理解されるということの意味しているのである。それが即自的な意味における、「木は木である」ということの意味であったのである。私たちは、「世間虚仮」といわれる日常性の中に生きているのであるが、日常性が虚仮であるということの本質は、まさに、この点にあったといえるであろう。とするなら、「悟り」をうるということは、「遍計所執性」から「依他起性」をみるという二元対立的なものの見方・考え方の思考枠を徹底的に打破して、それを乗り越えるということにあったであろう。その辺のところを、歌人の岡本かの子は次のように詠んでいた。

梅の木に梅の花咲く理を

まことに知るはたやすからず

また、詩人の北原白秋にも次のような詩があった。

バラノ木ニ

バラノ花サク

ナニゴトノ

不思議ナケレド

このように、梅の木に梅の花が咲く理を徹見するという点に、またバラの木にバラの花が咲くという何んの不思議もないところに不思議さを見るところに、二元対立的なものの見方・考え方の思考枠が破られるという機縁があったのである。つまり「遍計所執性」から「依他起性」をみるという見方・考え方が破られるということであつたのである。それが向自的な意味における「木は木でない」ということの真意であつたろうと考えるのである。

それでは、「悟り」が深まると再び「木は木である」というようになるといわれるのは、どういふことなのであろうか。それは「即非的事实」、つまり「木は木ではない。だから木である」という莊嚴な事実が明らかになるということなのである。換言するなら、「木は木でない」として、「木は木である」という社会的通念が破られるとき、「円成実性」から「依他起性」へというものの見方・考え方が輝き出るといふことなのである、といえよう。つまり「真人」が「真如」をみるということ、それが即自・向目的意味における「木は木である」といふことの真意なのであると。

以上においてみてきたように、私たちは「無我の我」の実現をめざして、「資料位」、「加行位」、「通達位」ぐらいのところまでは、私たちの生存中においても何んとか達せられるのではないか、と考えるのである。しかし、それ以上の「修習位」、「究竟位」ともなると、いささか困難なのではないか、と弱音を吐かざるをえないのである。とはいへ、昔から「七生報国」という言葉のあつたことをふり返るとき、私は「七生求仏」の精神を改めて持ちたいと祈念する。「究竟位」に至るまでには、三カルマもかかるといわれているからである。そして、「七生求仏」の旅路の中において、

「修習位」、「究竟位」の実現される日の来ることを心底から切に希求するのである。

おわりに

「社会」が変われば、「人間」が変わると信じられた時代があった。しかしそれは、如何にも空しいはかない夢でしかなかった。二十一世紀という時代は、「一人」が変われば「社会」が変わるという、そんな時代であろうと思われる。二十世紀の世紀末、経済大国といわれるわが国には、経済の大不況と共に、あらゆる面において閉塞状況が横溢している。しかし、私たちの多くは経済さえよくなれば、快適で快樂な便利な生活が約束され、そうなれば幸せな生き方ができるであろう、と相変わらずの妄想を抱いて生きている。今や私たちは、「喜色是人生」というような生々とした、生きる喜びが満ち溢れている人生を送らねばならない。人生のどんな時にも、希望を失うことなく力強く生きる力をつけなくてはならない。そのためには、どのような生き方をすることが大事なのであるか。そのためには「悟り」を得るという生き方をすることが、最も大切なことなのではないか、と考えるのである。本稿において、「悟り」の問題が取り扱われた所以である。

「一人」が変われば、「世界」が変わる。これは二十一世紀を導く極めて強力なテーゼとなることであろう。「一人」における「八識」の素凡夫の心が、「転識得智」して、「四智」の覺者となるとき、「世界」は大きく変わるであろう。現代日本の将来は、まさに「一人」が変わるということに、大きな期待がかけられているのである。「悟り」をえようと希求する生き方が、今日ほど大事な時はあるまいと考える。

註・参考書一覧

- ・ 太田久紀「凡夫が凡夫に呼びかける唯識」 大法輪閣 昭和六〇年五月
- ・ 太田久紀「仏教の深層心理」 有斐閣 昭和五十八年
- ・ 太田久紀「唯識三十頌要講」 中山書房仏書林 平成元年九月
- ・ 岡野守也「唯識の心理学」 青土社 一九九〇年一二月

追記

「悟りの研究」という課題に取り組むグループ研究に対して、横浜商科大学学術研究会より研究助成金を頂いた。心から厚く御礼を申し上げる次第である。本論文は、その研究の一部であり、他の研究者の論文の完成をまって、他日、一冊の書物にまとめる予定である。